

ŚAKUNTALĀ DANS L'ÉPOPÉE

L'histoire de Śakuntalā, dans le *Mahābhārata*, constitue un épisode d'étendue limitée (I, 68-74 dans l'édition de la Citrashala Press de Poona à laquelle on se référera ici) et nettement séparé de ce qui précède et de ce qui suit: c'est en I, 64 qu'est évoqué le massacre des *kṣatriya* par Rāma Jāmadagnya et que l'on décrit les événements postérieurs, nouvel âge d'or, détérioration du fait des asura qui naissent sur terre, et décision de Viṣṇu et des dieux de descendre parmi les hommes pour rétablir l'ordre. Le ch. 67 donne la liste des correspondances entre les personnages humains de l'épopée et leurs contreparties divines et démoniques. A l'autre bout, en I, 75, on aborde la geste de Yayāti qui, logiquement, devrait venir avant Śakuntalā, puisque Duṣyanta et son fils Bharata sont des Paurava, c'est-à-dire des descendants de Pūru, le plus jeune fils de Yayāti, l'ancêtre des protagonistes de la grande bataille¹. Désordre sans doute, et peut-être composition étalée dans le temps. Peu importe: on notera plutôt que Rāma Jāmadagnya, dont l'histoire commande tout un cycle temporel, est ce brāhmane dont la grand-mère paternelle et la mère étaient des princesses, et dont toute la geste est dominée par le mélange des *varṇa* qui a présidé à sa naissance. Quant au roi Yayāti, il épouse d'abord une brāhmane, qui sera l'ancêtre de Kṛṣṇa entre autres, puis une *kṣatriyā* qui, elle, sera à l'origine de la dynastie royale des Kaurava par son fils Pūru. Nouveau mélange de *varṇa*, et le thème en est appuyé, bien conscient, comme dans le cas de Jāmadagnya.

On sait par ailleurs à quel point le *varṇasaṅkara* est un motif obsédant du texte épique, d'autant plus omniprésent qu'il recoupe ce qu'il faudrait appeler le motif du *dharma-saṅkara*, le mélange des *dharma* propres à chaque « classe » ou « ordre » — *varṇa* —, et plus particulièrement aux brāhmanes et aux *kṣatriya*. Ce que cherche à dire l'épopée,

1. Sur l'ordre de succession de ces épisodes, voir les différentes traditions des manuscrits dans l'édition critique, *Ādiparvan*, p. 282.

à travers le récit de crises du monde récurrentes provoquées par tant de mélanges, c'est précisément que chaque *varṇa* a ses devoirs propres et ses perspectives propres de salut dans l'exercice de ses devoirs, et ne doit pas vouloir imiter l'autre: le brâhmane épique a la tentation de capter quelque chose du pouvoir temporel et de la richesse d'un roi, tandis que le *kṣatriya* lorgne la puissance sacerdotale du brâhmane ou la toute-puissance spirituelle de l'ascète. Le problème ainsi posé en termes d'« histoire » est en fait celui de la complémentarité délicate, jamais parfaitement réalisée, entre le brâhmane et le *kṣatriya*. Les récits qui encadrent l'épisode de Śakuntalā pourraient donc bien donner le ton à ce dernier: pour le saisir dans son contexte épique, cela constitue une aide précieuse, car il nous faut oublier pour cela la Śakuntalā de Kālidāsa et le visage dramatique que lui confère l'épisode hypertrophié de la reconnaissance.

Le roi Duṣyanta règne sur la terre entière, et la société qu'il gouverne traverse une ère de bonheur, caractérisée par l'absence de *varṇa-saṅkara* (68, 6), par le fait que tous les *varṇa* s'adonnent à leur *dharma* propre (68, 9 et 11), n'ont rien à désirer ni à redouter. Le roi est fort comme Viṣṇu, resplendissant comme le Soleil, etc. Quoique le mot ne soit pas prononcé, on est en plein *kṛtayuga*, dans un âge d'or.

Cependant le roi va à la chasse dans la forêt, escorté d'une armée complète et accompagné jusqu'à un point donné par ses sujets de la capitale et des villages (69, 13-15). Il désire chasser du gibier et arrive dans une forêt d'aspect paradisiaque (69, 17), au sol très rocailleux toutefois, vide d'êtres humains et privée d'eau. Il y fait avec fracas un grand carnage de fauves, d'antilopes et d'oiseaux; la forêt est bouleversée de fond en comble et les animaux fuient à la débânde: ils ne trouvent rien à manger ni à boire et les chefs de leurs troupes sont tués. Des chasseurs se repaissent de leur chair, mais des éléphants sauvages (d'où viennent-ils dans cette forêt sans eau?), furieux, écrasent des hommes dans leur fuite. Le roi pénètre alors dans une autre forêt pour continuer à chasser: il était parti « avec le désir de tuer du gibier » (69, 13), il est maintenant poussé *mṛgaprasaṅgena*, « par la passion du gibier » (70, 1). Mais il a lui aussi faim et soif et la fatigue l'accable: signe qu'il n'a pas tué pour se nourrir. Il traverse cette nouvelle forêt (ou la première?), puis un grand désert, et atteint enfin un autre lieu boisé, pourvu de tous les charmes que peuvent décrire les clichés les plus usés de la poésie sanskrite: fleurs, fruits, brise fraîche, oiseaux mélodieux, abeilles butinantes, parfums. Des *siddha* et des *cāraṇa*, des singes et des ours, des muni et des ascètes — *yati* — circulent sur les bords d'une rivière délicieuse, la Mālinī, qui traverse entre autres l'ermitage du ṛṣi Kaṇva Kāśyapa. Duṣyanta se croit d'abord dans le *devaloka* (70, 23), mais c'est plutôt d'un *brahmaloka* qu'il s'agit (70, 36 et 49), car le lieu résonne de la récitation des *Veda* et tous s'affairent à des tâches sacrificielles.

Le roi se sépare de son armée et ne garde avec lui que son chapelain et son ministre pour avancer; il se dépouille de tous les insignes de la royauté. Puis il pénètre seul dans l'ermitage de Kaṇva, désireux de rencontrer l'illustre brâhmane. Celui-ci est momentanément absent, mais une jeune fille, belle comme Śrī quoique vêtue comme une ascète — *tāpasī* —, l'accueille et lui rend les honneurs de l'hospitalité, le priant d'attendre son père. Duṣyanta s'étonne: Kaṇva, cet ascète réputé pour sa continence, a donc une fille?

Śakuntalā — car c'est elle — lui raconte alors l'histoire de sa naissance: le redoutable *ṛṣi* Viśvāmitra pratiquait un *tapas* si intense qu'Indra dans le ciel craignait pour son trône. Le roi des dieux appelle alors l'*apsaras* Menakā à son aide pour anéantir les mérites de l'ascète. Celle-ci est particulièrement effrayée, car la réputation de Viśvāmitra n'est plus à faire: elle énumère devant Indra tous ses exploits de *kṣatriya* qui a décidé d'accéder au statut de brâhmane (71, 27-39), et exige, pour accomplir sa mission dangereuse, l'aide du Vent et de Manmatha (une forme de Kāma). Indra, qui s'est adressé à elle comme à la première des *apsaras* (71, 22), lui accorde ce qu'elle demande. La scène est classique: Menakā s'approche du *ṛṣi* et « joue » devant lui; au moment propice, le vent écarte son vêtement qu'elle fait mine de rattraper. Viśvāmitra, sans doute poussé par l'invisible Manmatha, la voit et s'enflamme immédiatement pour la belle *apsaras* (72, 7). Il s'ébat longuement avec elle. Śakuntalā en est le fruit. Mais l'enfant est abandonnée à sa naissance sur les bords de la Mālinī, et Kaṇva l'y recueille alors qu'elle est protégée par des oiseaux — *śakuna* —; d'où son nom de Śakuntalā.

Duṣyanta à son tour tombe immédiatement amoureux de la jeune fille et la demande en mariage sans tarder et sans souffrir aucun retard à leur union: point n'est besoin d'attendre le retour de Kaṇva. Si elle est d'accord, le mariage à la manière *gāndharva* est recommandé pour les *kṣatriya* et il peut être consommé sur-le-champ. Śakuntalā y met une condition: le fils qui naîtra de leur union devra être l'héritier présomptif du royaume. Son vœu est accordé: Duṣyanta enverra une armée pour la chercher avec son fils. Lorsque Kaṇva rentre à l'ermitage, Duṣyanta est reparti, mais le père sait tout sans que la fille ait à lui avouer ce qui s'est passé. Il la félicite et bénit sa descendance.

L'enfant qui naît alors acquiert en six ans une force extraordinaire. Il maîtrise les bêtes sauvages, et l'entourage de Kaṇva l'appelle *sarva-damana*, « celui qui dompte tout (être vivant) ». Kaṇva décide qu'il est temps d'envoyer le jeune prince à son père avec sa mère et les fait escorter par ses disciples. Ceux-ci, arrivés au palais, repartent immédiatement, laissant Śakuntalā et son fils se présenter au roi. Mais l'accueil de Duṣyanta est décevant: il feint de ne pas se rappeler l'épisode de l'ermitage et la promesse faite à Śakuntalā (74, 19-20). La jeune femme doit retenir le feu de son *tapas* pour ne pas en brûler le prince. Elle invoque le témoignage des dieux célestes et même celui du *puruṣa*

intérieur qui habite Duṣyanta (74, 29, 31) fait l'éloge des épouses et des fils. Enfin elle rappelle sa propre histoire et son statut: elle est fille de Viśvāmitra et de Menakā, cette apsaras *brahmayoni*, « née de Brahmā », ou « de naissance brahmanique » (74, 69). Sans doute doit-elle à une faute antérieure les abandons dont elle est victime en cette vie. Elle retournera donc à l'ermitage, mais elle laissera son fils au roi. Duṣyanta n'en veut pas: il ne reconnaît pas plus l'un que l'autre. Il blâme les parents de Śakuntalā, sa mère qui l'a abandonnée « comme un *nirmālya* » (74, 74), et son père, ce *kṣatrayoniḥ... brāhmaṇatve lubdhaḥ*, ce « fils de *kṣātriya* désirant avidement la brāhmanité » (74, 75), et l'accuse elle-même de se comporter en courtisane; elle n'a pas à invoquer sa naissance illustre, car elle n'est qu'une enfant de l'amour, *yadyrcchayā kāmārāgāt* (74, 80). Śakuntalā répète encore plus nettement qu'elle est supérieure à Duṣyanta par la naissance (74, 83), et que, tandis qu'il doit se contenter de la terre, elle se déplace dans les airs et fréquente les demeures des dieux gardiens des quatre points cardinaux à l'instar de sa mère (74, 84-85).

Quand elle quitte la salle d'audience, une voix d'en haut affirme en présence de tous les brāhmanes de l'entourage du roi que Śakuntalā a dit la vérité. Ce qui suffit à Duṣyanta pour changer immédiatement de conduite: il n'attendait que ce témoignage céleste, car la parole d'une femme ne peut s'authentifier elle-même (74, 122-123). On pense à la Sītā du *Rāmāyaṇa*. L'enfant s'appellera Bharata et sera un grand roi victorieux (*cakravartin* et *sārvabhauma*) et pieux. Il célébrera un sacrifice de cheval de type *govitata* (74, 126-130), où Kaṇva sera son principal officiant.

Avant d'analyser ce récit, notons ce qui a pu être à l'origine de son introduction dans l'épopée: le *Satapathabrāhmaṇa* (XIII, 5, 4, 11-14), évoque le roi Bharata Dauḥṣanti² qui a célébré des *aśvamedha* sur les bords de la Yamunā et de la Gaṅgā, ce qui l'institue *ipso facto* roi du Doab, de ce *madhyadeśa* qui représente le lieu le plus valorisé par l'épopée, le centre des centres. Tout le contexte a certainement été une source d'inspiration pour les auteurs épiques, puisqu'on y trouve, toujours en rapport avec les rites de l'*aśvamedha*, mention des Pāñcāla et d'un roi Mātsya appelé Dhvasan Dvaitavana. Mais ici le lien du texte à l'histoire de Śakuntalā et Bharata reçoit une confirmation presque directe: en XIII, 5, 4, 19, le roi Śatānīka Sātrājita célèbre un sacrifice *govinata*, qui serait une variété d'*aśvamedha* (de même *ibid.*, 22). Le texte épique a repris ce détail en l'attribuant à Bharata et en estropiant

2. C'est là l'explication de la forme reconstruite qu'a adoptée l'édition critique du MhBh au mépris de la tradition manuscrite: on y renvoie pour cela à un article de WINTERNITZ, « Indian Antiquary » 27, 1898, *On the South-Indian Recension of the Mahabharata*, p. 136, *Ādiparvan*, p. 282. En revanche, lorsque Bharata Dauṣyanti est mentionné dans le MhBh en VII, 68, l'édition critique, qui rejette tout le passage en appendice, ne restitue plus la forme Dauḥṣanti mais garde Dauṣyanti, p. 1112. Il est vrai que l'« éditeur » n'est pas le même pour les deux volumes.

le nom qui devient *govitata*³. On sait le lien de Kaṇva au Yajurveda Blanc. Quant à Śakuntalā, elle est connue du *brāhmaṇa* (*ibid.*, 13) comme la mère de Bharata, mais aucune allusion n'est faite à son histoire personnelle qui serait peut-être une création épique.

Création épique, elle mérite certes de l'être, car les thèmes obsédants du MbBh y sont présents et fournissent la charpente du récit, comme on peut le montrer en mettant à nu ses articulations logiques:

I. Duṣyanta règne pendant un âge d'or. Puis, déclin:

- A) Il va à la chasse avec son armée dans une forêt paradisiaque privée d'êtres humains et d'eau.
Il y fait un carnage de bêtes sauvages, au point que la forêt se vide du reste de ses habitants, qui ne trouvent rien à manger ni à boire. La forêt brille des torrents de flèches qui se déversent. D. accablé de fatigue, de faim et de soif, cherche une autre forêt pour chasser encore. Il traverse un désert.
- B) D. arrive dans une forêt charmante et peuplée d'ascètes, où se trouve l'ermitage de Kaṇva Kāśyapa sur les bords de la rivière Mālīnī. Il se croit au *brahmaloka*.
Il y entre seul, ayant dépouillé tous les insignes de la royauté.

II. Rencontre de Duṣyanta et Śakuntalā

- A) Récit de la naissance de Śakuntalā:
Indra craint le *tapas* de Viśvāmitra, ce *kṣatriya* qui veut se faire brāhmaṇe.
Il lui envoie Menakā, la première des *apsaras* (elle est *brahmayoni*), pour le tenter.
Union de Viśvāmitra et Menakā.
Naissance de Śakuntalā. Abandonnée par sa mère, protégée par des *śakuna*.
- B) Ś. est recueillie par le ṛṣi Kaṇva qui l'élève comme une brāhmaṇe ascète.
Le roi Duṣyanta l'épouse à la manière *gāndharva*. Ś. a posé comme condition que leur fils serait l'héritier du royaume.

3. Curieusement l'édition critique garde ici la forme *govitata*, quoique un nombre important de mss., dont le *sāradā*, donne *govinata*. Si l'on rapproche SB XIII, 5, 4, 19 et 22, il semble que le *govinata* soit une forme de sacrifice de cheval célébrée quand un roi est parvenu à s'emparer du cheval sacrificiel d'un autre roi, ici celui de Kāśī. Le même texte, *ibid.*, 21, ajoute que de la même manière, Bharata — le nôtre — s'est emparé du cheval des Satvat. Il a donc pu logiquement célébrer un *govinata*. Ce thème de l'*aśvamedha*, on le sait, n'est pas sans incidence sur le développement de l'intrigue épique, plus particulièrement sur le déroulement de la guerre, où Arjuna tue Jayadratha le Saindhava, tenant ainsi en échec l'*aśvamedha* symbolique de Duryodhana, cf. *Annuaire* de l'EPHE-Sciences religieuses, T. 86, p. 148.

Kaṇva bénit cette union.

Naissance de Bharata. A six ans, il est plus fort que tout le monde. Kaṇva l'envoie à son père.

III. *Sakuntalā et Bharata à Hāstinapura*

A) Duṣyanta feint de ne pas reconnaître Sakuntalā.

Celle-ci insiste sur la supériorité de son statut brahmanique et céleste par rapport au roi.

B) Intervention d'une voix d'en haut. Duṣyanta reconnaît alors la mère et l'enfant.

Conclusion: Bharata devient un monarque universel.

Au niveau le plus superficiel de la narration, la naissance de Sakuntalā en II, A, se présente comme un récit « enchâssé » dans le récit principal, et l'on a déjà pu vérifier ailleurs que des récits apparemment secondaires dont l'épopée est truffée, loin d'être ce que l'on appelait naguère des interpolations, sont la reprise sous une autre forme symbolique du message dominant du récit principal, qu'ils aident ainsi à déchiffrer tout en contribuant à la progression de l'intrigue⁴. La naissance de Sakuntalā ne fait pas exception à la règle: il est clair d'emblée que le thème du mélange des *varṇa* en commande le récit. Le seul personnage de Viśvāmitra, dont le symbolisme est rappelé par Menakā dans l'énumération de ses exploits, est l'une de ses plus puissantes incarnations. Le nouvel épisode qu'ajoute à son histoire la rencontre avec Menakā ne fait que renforcer l'image de ce *ksatriya* avide d'accéder au statut de brāhmane. Si son *tapas* inquiète tellement Indra, ce n'est pas que le *tapas* soit le fait d'un renonçant et mette par là le monde qu'il refuse en danger. D'autres *ṛṣi* pratiquent le même *tapas* — Bharadvāja, Vyāsa, pour ne citer que des exemples épiques majeurs — sans pour autant susciter de remous dans le ciel des dieux, même s'ils reçoivent aussi la visite d'une *apsaras* qui les transforme en géniteurs. Le *tapas* ne devient dangereux que lorsqu'il est le fait d'un désir désordonné, asurique souvent, comme l'est celui de Viśvāmitra qui veut violer les limites les plus inviolables de la société brahmanique. Quant au choix de l'*apsaras* Menakā, il n'est pas quelconque: première des nymphes,

4. Cf. par exemple *Annuaire de l'EPHE-Sciences religieuses*, T. LXXXV, 1978, p. 148 sq. à propos du schéma grand-père / petit-fils. On retrouve ici une structure mise en lumière par les théoriciens du conte, mais il n'est pas sûr qu'elle ne prenne pas dans l'épopée une dimension d'une autre portée: en première approximation et sans prétendre saisir le fait avec l'acuité d'un spécialiste des formes narratives, tout se passe comme si la chaîne syntagmatique du récit, à cause de son extrême complexité, devait constamment puiser dans un fonds paradigmatique pour enrichir les détours de l'intrigue et multiplier les clés donnant accès à son message. L'épopée et le conte se distingueraient ainsi en particulier par l'importance relative donnée au signifiant et au signifié.

elle a statut de brâhmane. Lorsqu'elle se présente à Viśvāmitra, jouant et jouet du Vent, elle n'est autre que la projection de son désir, le *brahman* fait femme avec lequel il peut s'unir: sa « chute », la perte des mérites de son *tapas* est inscrite dans la structure même de la rencontre des deux personnages.

A première vue, Indra a gagné. Est-ce tout à fait sûr cependant? Les conditions de la naissance de Śakuntalā montrent le contraire. Sans doute, dans l'immédiat, la royauté d'Indra se trouve dégagée de la menace que faisait peser sur elle le *tapas* incendiaire de Viśvāmitra. Mais c'est au prix d'un *varṇasaṅkara* dûment perpétré sur terre par l'ascète et la nymphe, et même d'un mélange *pratiloma*, dans le mauvais sens, puisque la femme est de statut supérieur à l'homme: cette faute contre le *dharma* est à la mesure même du péché que constitue le désir de brahmanité du prince Viśvāmitra. Aussi est-il logique de voir la petite fille issue de cette union abandonnée à sa naissance⁵ et protégée par des oiseaux appelés d'un nom générique mais à connotation funeste: *śakuna*. Śakuntalā en tire son propre nom, selon le récit, ce qui est contraire à la règle bien connue selon laquelle un nom de femme doit toujours avoir un sens bénéfique qui l'apparente à Śrī, à la beauté, à la fortune. Ce *kṣatriya* pécheur et la nymphe qui l'a renvoyé à son péché en en délivrant le cosmos ont peut-être fait à la terre un cadeau empoisonné. Śakuntalā est le produit du *kṣatra* défaillant, occupé à tout autre chose qu'à gouverner le royaume, elle est la terre abandonnée sans protecteur, orpheline parce que sans roi. On sait par d'autres récits qu'en ce cas le *brahman* doit se porter au secours de la terre: ce sera le rôle de Kaṇva.

La naissance de Śakuntalā est donc une des multiples formes que prend la crise socio-cosmique lorsque l'ordre normal des *varṇa* est transgressé. Vu à partir de là, le début de l'épisode tel qu'il est décrit en I A prend un sens très voisin. Le royaume des Paurava (qui sera bientôt celui des Bhārata, mais la capitale est déjà Hāstinapura) connaît au début un âge d'or. Quand le roi Duṣyanta part pour la forêt avec armes et bagages sous prétexte de chasser, on a le droit d'être inquiet: il ne s'agit pas d'un de ces divertissements passagers qui sont le privilège des princes. Son peuple l'escorte comme dans une cérémonie d'adieu (on évoque le départ de Rāma Dāśarathi en exil dans le *Rāmāyaṇa*). La forêt où il commence à chasser est étrange: elle est comme un jardin paradisiaque, mais privée d'êtres humains et d'eau. Le paradis est sans doute le souvenir de l'époque heureuse qui se termine, tandis que la sécheresse et l'absence d'êtres humains d'une part, l'abondance de gibier d'autre part, évoquent un lieu et une période hostiles à l'homme, comme le début d'un *pralaya* où toutes les créatures disparaissent par dessèchement progressif. On n'est plus dans le temps du

5. Sans doute faudrait-il faire un sort à la rivière Mālīnī sur les rives de laquelle se déroule la scène. C'est la rivière qui arrose l'ermitage de Kaṇva. Il y a sûrement plus à en dire, et son association à une *apsaras* n'épuise pas non plus sa signification.

dharma, ce que précise la description du carnage inconsidéré auquel se livre le roi dans cette forêt, au point d'y faire le vide complet. La déroute même des bêtes sauvages constitue pour le prince un péché⁶ et signifie une catastrophe pour le *dharma*, donc pour la terre. La fatigue, la faim et la soif qui accablent alors le roi, le désert qu'il doit traverser, n'ont pas d'autre signification. Derechef un prince a quitté ses fonctions pour la forêt: la chasse s'y substitue au *tapas*, mais pour le royaume le résultat est le même. Et l'assistance du *brahman* au *kṣatra* défaillant se profile à l'horizon quand Duṣyanta arrive dans la forêt charmante et peuplée d'ascètes où se trouve l'ermitage de Kaṇva.

La naissance de Śakuntalā insérée dans l'histoire de la rencontre de la jeune fille et du prince reçoit ainsi une double fonction: le départ inopiné du roi parfait d'une capitale heureuse pour une chasse désastreuse serait la répercussion à l'échelle de la terre (le royaume symbolisant toujours la totalité du monde humain) de la conduite désordonnée de Viśvāmitra — la naissance s'inscrit alors dans la chaîne syntagmatique. En même temps, elle fournit une nouvelle variante du désordre des valeurs, plus explicite que la première, puisqu'il s'agit encore d'un *kṣatriya* qui abandonne son royaume et cherche à atteindre un statut supérieur. La relation entre les deux événements est alors d'ordre paradigmatique. On n'est donc pas surpris de voir en I B et II B l'homologie se continuer jusqu'à la fusion des deux séquences en une: l'arrivée du roi épuisé et seul, dépouillé de ses insignes royaux, à l'ermitage du ṛṣi brāhmane Kaṇva est une sorte de « prise de refuge » du *kṣatra* dans le *brahman*. L'adoption de Śakuntalā par le même Kaṇva en II B est la résultante de l'abandon par Viśvāmitra de sa fonction royale et du plaisir qu'il prend avec la fonction brahmanique faite femme. La rencontre de Duṣyanta et de Śakuntalā réunit alors les deux séries de faits sous l'égide du brāhmane ascète Kaṇva.

Aussi bien la rencontre des deux jeunes gens se fait-elle sous les meilleurs auspices. Alors même que la bénédiction du brāhmane plane

6. On pense aux Pāṇḍava dans la forêt qui, en III, 36, sous l'impulsion de Vyāsa et en III, 258, à cause d'un songe de Yudhiṣṭhira, quittent le Dvaitavana pour ne pas épuiser ses réserves de gibier. Ces deux mouvements ont bien entendu d'autres motivations plus profondes dont la paix des bêtes sauvages n'est que le symbole. Mais il n'est pas sans intérêt de noter que ce mystérieux Dvaitavana (que l'épopée oppose à la forêt Kāmyaka) est repris de *Satapathabrāhmaṇa*, XIII, 5, 4, 9, où un roi Mātsya (!) appelé Dhvasan Dvaitavana offre un *āsvamedha*. C'est en XIII, 5, 4, 11, rappelons-le, que Bharata Dauṣṇanti est mentionné. Dans le MBh, le Dvaitavana est associé à l'idée de destruction des bêtes (comme en écho au nom du roi Dhvasan). Par ailleurs, on ne saurait oublier qu'une destruction de ce style peut avoir une face positive — on serait tenté de dire: doit en avoir une —, comme tout autre événement. Le rapprochement avec l'incendie de la forêt Khāṇḍava par Arjuna et Kṛṣṇa, I, 222 sq., s'impose: le brusque départ de Duṣyanta pour la chasse correspond secrètement à un plan du *daiva*, comme la destruction du Khāṇḍava et de ses habitants est motivée par la « maladie » d'Agni. Cf. M. BIARDEAU, *The story of Arjuna Kārtavīrya without reconstruction*, in « Purāṇa », vol. XII, no. 2, juillet 1970, p. 295 sq.

sur la scène, comme on le voit ensuite, il en est absent; la protection paternelle qu'il a offerte à Śakuntalā est finalement ce qui va donner un regain de vigueur au jeune *kṣatriya*... en lui permettant de s'unir à une brāhmane, et qui plus est à une brāhmane ascète. Les données du problème n'ont apparemment guère changé puisque le mariage *gāndharva* de Duṣyanta et de Śakuntalā en II B consacre un nouveau mélange des *varṇa pratiloma*, analogue à celui de Viśvāmitra et Menakā. En réalité, c'est le sens de l'événement qui s'est inversé: Duṣyanta, en épousant Śakuntalā, retrouve implicitement sa fonction royale, puisqu'il accepte de faire du fils qui naîtra l'héritier de son royaume. L'enfant — le futur Bharata — recevra de Kaṇva les sacrements appropriés à sa condition de *kṣatriya*. En désirant Śakuntalā, il recherche le secours du *brahman*; en l'épousant, il assure le renouveau de son royaume et de sa dynastie.

On ne saurait minimiser l'importance dans ce *brahman* sauveur de la composante ascétique. Kaṇva est un vrai renonçant, Śakuntalā a été élevée comme une *tāpasī*. On a là aussi un motif récurrent de l'épopée, fondamental même pour les protagonistes du conflit, puisque le brāhmane ascète Vyāsa doit — par obéissance à sa mère — se substituer à son demi-frère mort, le *kṣatriya* Vicitravīrya, pour lui donner une descendance en s'unissant à ses femmes. Les Kaurava et les Pāṇḍava sont ses petits-fils⁷. Entre Śakuntalā et l'*apsaras* Menakā, il y a donc toute la différence que met l'Inde entre le *mokṣa* et le *kāma*, dans une perspective où la *bhakti* introduit plus de complémentarité que de contradiction entre les deux: sans Menakā (et Viśvāmitra), il n'y aurait pas de Śakuntalā. Dans ce balancement s'insère la totalité de la vision cyclique hindoue, où l'ensemble du cosmos, et plus près de nous les hommes, le monde du *dharma*, passent éternellement par des phases de nuit et de jour, de crise et de renouveau, de destruction et de renaissance. De même que la cosmogonie première, à l'origine d'un *mahākalpa*, commence par un acte de yoga de la divinité suprême⁸, de même au niveau de cette crise que décrit l'épisode de Śakuntalā, la composante ascétique est nécessaire au redépart du monde. C'est elle qui inverse le sens du *varṇasaṅkara* et transforme la naissance d'une petite fille maudite en une bénédiction pour le monde. Bien entendu, cela n'est possible que parce qu'il s'agit de l'ascèse d'un et d'une brāhmanes, que leur statut qualifie pour cela.

Aussi bien les auteurs épiques ont-ils été pleinement conscients de cette anomalie — mais toute cosmogonie doit être « anormale » par définition, puisqu'elle doit se donner de quoi faire fonctionner un système dont les éléments n'existent pas encore. C'est le sens du segment III du mythe. Duṣyanta avait promis à Śakuntalā de l'envoyer chercher

7. Le rôle que joue Vālmīki, le brāhmane ascète, auteur du *Rāmāyaṇa* (comme Vyāsa est l'auteur supposé du MBh), auprès de Sītā et de ses enfants rejetés par Rāma dans l'*Uttarakāṇḍa* du *Rāmāyaṇa*, est tout à fait analogue.

8. Cf. *Etudes de mythologie hindoue I*, BEFEO, T. LIV, p. 40.

avec son fils et de la faire escorter jusque dans sa capitale par son armée, c'est-à-dire comme une reine symbolisant le royaume bien protégé. Rien de cela ne se passe. Au bout de six ans, l'enfant est plus fort que tous⁹ et Kaṇva prend sur lui de l'envoyer à Hāstinapura avec sa mère, sous la garde de ses disciples, brâhmanes ascètes ou tout au moins *brahmacārin*. Dans le long plaidoyer de Śakuntalā devant Duṣyanta, il y a d'une part l'éloge de la condition du maître de maison pourvu d'une épouse et d'un fils, que doit être obligatoirement un roi, d'autre part la réitération de son statut à elle. Elle insiste moins alors sur l'aspect ascétique que sur le statut brahmanique: sa mère peut difficilement passer pour un modèle de *tapas* et son père détruit les mérites du sien en s'unissant à elle; et ce n'est pas non plus comme *tapasvin* qu'elle-même peut être reine. Elle passe aussi sous silence le rôle de Kaṇva — que l'on retrouve ensuite comme principal officiant de Bharata —, mais l'allusion au renoncement est remplacée par un autre trait de sa défense: grâce à sa mère, elle se meut librement entre ciel et terre et fréquente les dieux-gardiens des points cardinaux. Elle est donc liée à l'ordre du monde¹⁰ malgré le mauvais sort qui a semblé présider à sa naissance. Même si alors l'ascétisme est mis entre parenthèses, c'est lui qui a permis le renversement des valeurs si difficile à comprendre dans le cadre du *dharma* ordinaire, celui des *varṇāśrama*.

Tout ce plaidoyer de la brâhmane n'aurait aucun effet si le ciel ne s'en mêlait, le ciel ou du moins l'une de ces voix invisibles qui, dans les mythes hindous, sont les plus sûres messagères du *daiva*: cette voix n'est pas seulement la preuve que Śakuntalā a dit la vérité — cela ne constitue que le sens premier —, elle est garante du dessein divin qui sous-tend toute l'histoire, elle est le sceau de l'Absolu qui préside aux cycles socio-cosmiques. Tel un conte, le mythe finit bien, et le fils du prince Duṣyanta et de la brâhmane-nymphette¹¹ Śakuntalā est l'immortel ancêtre de la dynastie lunaire dont l'Inde actuelle porte encore le nom: Bharata. La roue du *dharma* tourne à nouveau, jusqu'à son prochain détraquement. Il en va ainsi dans le MBh jusque dans la phase cen-

9. Le nombre 6 est toujours « marqué » dans les naissances, réelles ou mythiques. La déesse Śaṣṭhī (« la Sixième » ou « le Sixième Jour ») préside au sixième jour qui suit la naissance de tout enfant. Le passage de ce cap est particulièrement important, quel que soit son sens. Dès le MBh, le dieu Skanda atteint sa taille adulte en six jours et, sous le nom de Subrahmaṇya dans le sud de l'Inde, sa fête intervient un sixième jour de la lune.

10. C'est bien entendu l'aspect positif majeur de l'*apsaras* Menakā, et sans doute de toutes les *apsaras*. Etant donné la complémentarité que présentent *apsaras* et *gandharva* (voir le mariage *gāndharva* de Śakuntalā), on peut supposer aux premières un certain rapport à la fonction royale. Sur les *gandharva*, cf. EMH V, BEFEO, T. LXV, p. 180.

11. Śakuntalā ne semble avoir rien retenu dans son statut de la naissance *kṣatriya* de son père. Mais ses malheurs mêmes, comme elle le remarque, trahissent sans doute son mauvais *karman* passé. Pour nous, ils sont plutôt l'expression du *karman* de ses parents.

trale du mythe épique. Les générations qui précèdent celle des protagonistes, et dont les poètes ont dû progressivement enrichir l'histoire, sont le miroir qui éclaire le récit de la guerre par la répétition indéfiniment variée du même message. C'est toujours par les femmes que s'introduit un élément étranger ou de désordre dans une dynastie qui doit rester ininterrompue (Devayānī, Śakuntalā, les deux Satyavatī, Ambā, Kuntī..., mais les femmes sont aussi les médiatrices obligées de la restauration du bon ordre (derechef Devayānī, Śakuntalā, etc.): le Puruṣa reste immobile face à sa Śakti qui ne cesse de manifester les phases de son yoga, et ce n'est pas le moindre paradoxe que, sous des formes sans cesse renouvelées par le mythe, elle soit associée à l'ascétisme de son seigneur et maître.